53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 47 3 DÉCEMBRE 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Faut-il dire que l'immaculée conception, exemptant la T. S. Vierge du péché originel, l'a exemptée *ipso facto* des conséquences de ce péché?

L'exemption de la concupiscence en Marie n'est-elle pas plutôt un privilège surajouté à l'immaculée conception sans en découler nécessairement?

L'exemption de l'ignorance en Marie (ou don de science) est-elle admise communément par les théologiens et enseignée par l'Eglise?

Et la mort de Marie n'est-elle qu'un sacrifice volontaire de la Corédemptrice en union avec le sacrifice du Rédempteur? Ou bien Marie a-t-elle été soumise, comme étant de la race d'Adam, à la loi de mort, malgré son immaculée conception?

Pourrait-on dire que Marie a hérité de la nature déchue d'Adam et donc a été soumise aux faiblesses de cette nature et, en particulier, à la mort? Sans avoir hérité de la *faute* d'origine, n'a-t-elle pas hérité des *suites* de cette faute?

R. — Au premier abord, la thèse proposée par notre correspondant est assez séduisante. Théologiquement on la pourrait exprimer ainsi: « Adam, ayant péché, a introduit, dans la nature élevée et corrigée par les dons surnaturels et préternaturels, non seulement la privation de la grâce sanctifiante, mais encore les défectuosités inhérentes à la nature humaine considérée en ses seuls éléments : concupiscence, passibilité, mortalité, ignorance. Donc il est juste de dire que la Vierge Marie n'a pu hériter d'Adam qu'une nature ramenée à sa condition propre, exempte de faute sans doute en raison du privilège de l'Immaculée Conception, mais non exempte des défauts naturels qui, selon la considération historique, sont *la suite du péché* tout en appartenant, selon la considération philosophique, à l'essence même de notre humanité. »

Nous ne pensons pas cependant que cette thèse soit complètement exacte. Elle procède, en effet, de la conception minimisée que l'apologétique antiprotestante nous a donnée, depuis Soto, du péché originel. Beaucoup de manuels, de nos jours encore, n'ont pu se débarrasser de l'idée d'un péché originel, simple privation de la grâce sanctifiante, introduite dans la nature humaine par le péché d'Adam. La concupiscence n'appartiendrait pas à l'essence du péché d'origine ou n'y appartiendrait que d'une manière dérivée et lointaine Dans cette hypothèse, il est facile de se figurer la Vierge exempte du péché originel, mais soumise par la loi naturelle à ce qui n'appartient que lointainement au péché lui-même, à titre de simple suite ou de punition. Elle serait exempte de toute concupiscence, mais en vertu d'un privilège nouveau, surajouté à l'Immaculée Conception. Quant à l'ignorance et à la mort, pourquoi ne pas accepter que Marie, fille d'Adam, a été soumise à cette double loi?...

La position catholique nous paraît quelque peu différente. Mais, avant tout, nous prions notre correspondant d'observer que nous ne parlons pas ici au nom du dogme: tout comme nous, il admet l'Immaculée Conception de Marie, son immunité à l'égard de la concupiscence, son impeccance et même son impeccabilité. Et donc il ne s'agit que d'une question de logique.

1° En ce qui concerne la *concupiscence*, notre réponse est nette. L'absence de concupiscence en Marie n'est pas l'effet d'un privilège surajouté à celui de l'Immaculée Conception sans en découler nécessairement; mais elle résulte de celui-ci ou plutôt elle en est une partie même.

Nous admettons, en effet, que le péché originel n'est pas seulement la privation de la grâce sanctifiante, suite de la désobéissance du premier père; mais qu'il est la privation de la *justice originelle*, « de sorte, dirons-nous avec S. Thomas, que le péché originel est matériellement la concupiscence, mais formellement l'absence de justice originelle » (Ia-IIæ, q. 82, a. 3). La concupiscence est donc un élément *essentiel*, quoique *matériel*, du péché d'origine. S'il en est ainsi, la Sainte Vierge, préservée du péché originel par l'insigne privilège de l'Immaculée Conception, l'a été par le fait même de la concupiscence qui appartient à l'essence même de ce péché.

Qu'on n'objecte pas que, dans l'âme chrétienne régénérée par le baptême, le péché est enlevé et cependant la concupiscence demeure. Le péché est enlevé dans son élément *formel* de péché et donc, de la concupiscence qui demeure, est enlevé aussi le caractère de péché. Avant le baptême, elle est péché; après le baptême, elle n'est plus péché, mais suite du péché et instigatrice du péché:

« Comme [la concupiscence] est inséparable de notre naissance, et qu'elle vient, avec la vie, d'Adam devenu pécheur, elle nous fait un avec

lui en cette qualité et contient tout son péché en elle-même... Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être dite péché décide à la vérité qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, NON VERE ET PROPRIE ; mais c'est, dit-il (sess. V, can. 5) *dans les baptisés,* IN RENATIS ; ce qui semble indiquer que, dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit,* tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore, et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine [1]. »

Qu'on n'objecte pas non plus qu'un privilège nouveau a dû être accordé à Marie pour assurer son impeccance et surtout, selon l'opinion communément admise, son impeccabilité. Exemption de concupiscence n'équivaut pas à impeccance et à impeccabilité. Adam et Eve furent, dans l'état d'innocence, exempts de concupiscence ; ils pouvaient néanmoins pécher ; ils péchèrent en fait.

Ce qu'il faut retenir, c'est que la Vierge Marie fut, par son Immaculée Conception, préservée de tout le péché originel, considéré dans son élément aussi bien matériel que formel. Ce privilège n'a donc pu être accordé qu'avec l'exemption totale de toute tendance, de tout attrait vers le mal, soit dans le corps, soit dans l'âme.

2° C'est le même principe théologique qui doit nous guider pour juger le cas de l'*ignorance.* L'Immaculée Conception a dû préserver Marie de l'ignorance dans la mesure où celle-ci appartient au péché originel lui-même : « Par elle-même, nous dit S. Thomas, l'ignorance ne concerne pas la volonté ; donc, ce défaut... ne peut avoir qu'un caractère de *peine,* non un caractère de *faute.* Si cependant l'ignorance est appelée péché originel, il faut le comprendre de cette ignorance qui prive l'homme du don de science inclus dans la justice originelle. » *(In II Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 3, ad 4). Et ailleurs : « La raison de péché n'existe dans l'ignorance que là où l'intelligence est obnubilée par la volonté. » *(De malo,* q. 4, a. 2, ad 2). Si donc nous entendons l'ignorance de cette propension à l'erreur que l'homme, dans l'état actuel de nature déchue, ressent dans son intelligence en raison du désordre des facultés inférieures, sensitives et imaginatives, il faut, à coup sûr, exclure une telle ignorance de l'intelligence de Marie. Si par ignorance on entend la simple absence d'une science non requise par ailleurs, Marie a pu avoir cette ignorance toute négative.

« Immaculée dans sa conception, [Marie] n'a pas été dépouillée de la justice originelle. Donc, par une conséquence naturelle, l'intelligence de Marie n'a pas été blessée comme la nôtre, puisque ces blessures ont pour principe la perte même de la grâce. Donc elle est, pour le moins, au point de vue de la connaissance, ce que serait tout autre fils d'Adam, si l'ordre primitif n'avait pas été renversé. En elle, les forces inférieures ont conservé la subordination parfaite qui faisait d'elles les dociles servantes de l'intelligence et les empêchait d'entraver jamais celle-ci dans ses élans vers les régions intelligibles [1]. »

On sait que les théologiens accordent beaucoup plus à Marie. L'Eglise n'a rien défini à ce sujet. Il semble cependant nécessaire d'admettre que Marie ait eu la connaissance du mystère de l'Incarnation qui devait se réaliser par elle et de toutes les autres vérités s'y rapportant. Luc, I, 28-55, le suggère d'ailleurs. Que notre correspondant veuille bien se reporter à l'article *Marie* du *Dict. de Théologie catholique,* t. IX, col. 2409-2413.

3° La Sainte Vierge aurait-elle dû être exempte *de la mort?* Ou bien sa mort n'est-elle que le sacrifice volontaire de la Corédemptrice s'unissant au Corédempteur mort sur la croix ?

Il est clair qu'en Marie la mort n'a pas été la suite du péché originel. N'ayant pas contracté la faute originelle, elle n'a pu en avoir *la peine.* Or, dans l'état actuel de l'humanité, la maladie, la souffrance, la mort sont les peines du péché originel. Le baptême laisse intactes ces suites du péché.

Mais c'est à un autre titre que Marie a pu subir les peines de cette vie et la mort elle-même. S. Thomas dit expressément que n'entre dans l'essence du péché originel que ce qui est élément de désordre moral : « La privation de la justice originelle... est l'élément formel du péché originel ; tout autre *désordre* des puissances de l'âme forme comme l'élément matériel du péché. » (Ia-IIæ, q. 82, a. 3). Or ni les souffrances, ni les maladies, ni la mort ne constituent un désordre moral ; en elles ne se constate à aucun titre l'*inordinatio virium animæ* dont parle le saint Docteur. Elles sont donc susceptibles de revêtir seulement le caractère de peines. Mais là où la peine ne saurait exister en raison de l'absence de faute, — et c'est le cas de l'Immaculée, — elles ne peuvent avoir qu'un caractère de *défauts naturels.*

Tout le problème revient donc à dire à quel titre et dans quelle mesure la Sainte Vierge a pu *prendre* ces défauts inhérents à la nature laissée à ses seules forces. *Prendre,* disons-nous, et non *contracter...* Transcrivons ici une belle page du P. Terrien :

« Jésus-Christ n'a *contracté* ni la faute originelle, ni les suites de cette faute, je veux dire, les infirmités communes du corps et la nécessité de souffrir et de mourir. C'est, dit l'Ange de l'Ecole, que le mot *contracter* exprime le rapport d'un effet à sa cause. Ce qui est contracté *(trahitur cum),* c'est ce qui suit nécessairement sa cause : *illud dicitur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur* (IIIa, q. 14, a. 3). Or la cause prochaine de la mort et des défectuosités de la nature humaine est le péché (Rom., V, 12), qui l'a dépouillée des privilèges attachés à l'état d'innocence. Donc ceux-là seuls « contractent » proprement ces imperfections qui les subissent à raison du péché. Donc Jésus-Christ, n'ayant participé d'aucune manière à la faute, a

[1] Bossuet, *Défense de la Tradition et des Saints Pères,* l. VIII, c. 27.

[1] Terrien, *La Mère de Dieu,* t. II, p. 9.

pu se charger de nos misères afin de nous en guérir, mais non les *contracter*. « S'il y a ressemblance entre nous et lui quant à la *qualité* des défauts, il n'y en a pas quant à la cause » (S. Thomas, *ibid.*, et ad 2).

C'est ce que S. Thomas enseigne du fils ; et ce que, toute proportion gardée, nous pensons de la mère.

Demandez-vous pourquoi le Christ Jésus a pris sur lui nos infirmités ; les théologiens, après les Pères, en assignent six raisons principales :

Il les a prises, parce qu'il venait payer notre dette et satisfaire pour les péchés du genre humain ; or payer la dette des hommes à la justice de Dieu, satisfaire pour les péchés du monde, c'est se charger de la peine qu'ils méritent.

Il les a prises pour qu'elles fussent un témoignage irrécusable de la vérité de son Incarnation ; car s'il n'avait pas participé dans son corps à nos faiblesses, on aurait pu croire qu'il était d'une autre nature, ou que la chair dont il s'était revêtu n'avait qu'une apparence menteuse.

Il les a prises pour nous donner, en les sanctifiant, ce qui nous était si nécessaire à nous, passibles et mortels : l'exemple d'une héroïque patience dans les épreuves, dans la douleur et dans la mort.

Il les a prises pour se mettre en état de compatir plus miséricordieusement à nos peines. Et c'est là ce que nous prêche admirablement S. Paul, dans sa lettre aux Hébreux (IV, 15) : « Nous n'avons pas un Pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités, éprouvé comme nous en tout, sauf le péché. » Et encore (II, 17) : « Il a dû être en tout semblable à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un Pontife miséricordieux et fidèle. »

Il les a prises, suivant la doctrine du même apôtre, pour affranchir ceux que « la crainte de la mort tenait toute leur vie soumis à la servitude » (Héb., II, 15) ; parce que rien ne console et ne dilate les cœurs endoloris comme la vue de Jésus-Christ souffrant et mourant.

Il les a prises enfin, parce qu'il a voulu payer pour nous les faveurs divines au plus haut prix, de ses sueurs, de ses plaies, de son sang, de sa vie.

Or c'est pour des raisons analogues que Jésus-Christ n'a pas voulu soustraire sa bienheureuse Mère aux suites naturelles de la déchéance primitive, à la souffrance, à la mort, bien que par un privilège insigne il l'ait préservée du péché qui les cause. Il fallait que, nouvelle Eve, elle eût sa part au calice de douleurs que devait boire le nouvel Adam, pour apaiser le courroux du Père, et mériter à tous grâce et pardon. Il fallait que la mortalité la révélât semblable aux autres femmes, pour que son fils nous apparût manifestement comme membre de la famille humaine. Il fallait que cette mère des hommes pût rendre plus supportable et moins amer à ses enfants le calice de la souffrance, en le buvant avant eux et pour eux. Il fallait qu'elle-même, elle qui devait être à jamais la Mère de miséricorde, expérimentât nos maux dans son âme et dans sa chair, afin d'être excellemment la compatissante et la miséricordieuse, *ut misericors fieret*. Il fallait que Marie ne fût pas seulement notre modèle dans la souffrance, mais qu'elle nous offrît dans sa mort le type achevé d'une mort sainte et méritât, grâce à l'incomparable perfection de son dernier passage, d'être à jamais la protectrice et la consolatrice attitrée des chrétiens mourants. Il fallait enfin que, par sa mort librement acceptée, elle suivît son fils jusqu'à la fin, et couronnât les souffrances et les mérites de sa longue et très sainte vie [1]. »

[1] *La Mère de Dieu*, t. II, p. 320-323.

Sur ce dernier point, on le voit, nous sommes en substance d'accord avec notre correspondant ; mais le P. Terrien lui suggérera quelques raisons auxquelles il n'avait pas songé.

Q. — Il est dit que la T. S. Vierge après son bienheureux trépas a été élevée au ciel par les anges.

1° Entre l'instant où sa vie corporelle a cessé et celui de son assomption, sa sainte âme est-elle entrée tout de suite dans la gloire au lieu d'attendre le moment de sa résurrection pour y être introduite avec son corps ?

2° Mais si son âme avait précédé le corps dans la gloire, il semble que les ovations des anges n'allaient pas à toute sa personne.

3° Sans monter au ciel par sa propre puissance, comme Jésus l'avait fait, Marie n'a pas eu besoin du ministère des anges : son corps étant affranchi des lois naturelles a dû s'y élever en vertu de la subtilité et de l'agilité des corps glorieux. Qu'en pensez-vous ?

R. — Ad I. La seule opinion concevable, en dehors de l'entrée immédiate de l'âme de Marie au ciel, serait que cette âme eût été placée en un état d'attente, hors le temps et l'espace, avant de se réunir à son corps. C'est là l'opinion professée par les Orientaux sur l'état des âmes avant la résurrection. Mais cette opinion est devenue, depuis la bulle *Benedictus Deus* de Benoît XII, sinon une hérésie, tout au moins une grave erreur théologique :

« Nous définissons que... les âmes des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême et qui n'ont rien eu à expier à leur mort ou qui à l'avenir n'auront rien à expier à leur mort,... toutes, *aussitôt après leur mort...*, même avant la résurrection de leur corps et le jugement général... sont et seront au ciel... verront la divine essence d'une vision intuitive, etc. » (Denzinger-Bannwart, n. 530).

Il faut sans doute une déduction pour conclure : Donc, Marie elle aussi, parce qu'elle n'avait rien à expier à sa mort, a dû aussitôt, même avant la résurrection de son corps, entrer dans la gloire. Cette déduction est la raison de notre légère hésitation pour noter théologiquement — hérésie ou erreur — l'hypothèse contraire à l'entrée immédiate dans la gloire. D'ailleurs, le fait de l'impeccance de Marie est une doctrine catholique non expressément *définie*, bien qu'expressément *déclarée* par le concile de Trente (sess. VI, can. 23; D.-B., n. 833).

Il faut donc répondre sans ambages : C'est une doctrine théologiquement certaine, sinon de foi, que l'âme de la T. S. V. Marie est entrée immédiatement dans la gloire, avant même la très prochaine résurrection de son corps.

Ad II. Pourquoi les ovations des anges n'auraient-elles pas été adressées à toute la personne de Marie ? Réfléchissez un instant à ce qui se passe au jugement de l'âme. Parce que l'âme est séparée du corps, est-ce que le jugement ne porte pas aussi bien sur les actions communes à l'âme et au corps que sur les actions propres de l'âme ?

Les anges connaissaient parfaitement les prérogatives et la sainteté de la Mère de Dieu, et c'est à toute la personne de Marie que sont allées leurs louanges à l'instant où la sainte âme de la Vierge-Mère est venue affirmer au ciel sa royauté sur tous.

Ad III. Reportez-vous à notre article du 3 août 1933, p. 488. Vous y verrez que la théologie est complètement d'accord avec vous.

Q. — 1° Quelle est l'*obéissance* à laquelle sont tenus les élèves des collèges envers le règlement et envers les ordres particuliers du Supérieur, de leurs professeurs et de leurs surveillants ?

2° Quelle est la *véracité* à laquelle sont tenus les enfants à l'égard de leurs parents, et les élèves à l'égard du Supérieur, de leurs professeurs et de leurs surveillants ?

3° Est-ce que les élèves sont tenus de dénoncer un camarade, quand ils sont interrogés par l'autorité compétente, autrement que dans le cas d'un corrupteur ?

4° Enfin, la réponse de la page 590 nous semble trop sévère. Car si un chef de maison soupçonne des faits graves d'immoralité, redoute l'influence néfaste d'un corrupteur, il peut, à notre avis, même au prix d'un dommage grave causé à un élève particulier, faire une enquête.

R. — Si vous aviez eu la pensée de relire les réponses données dans l'*Ami*, notamment en 1933, p. 521-522, et en 1934, p. 250, il vous eût été très facile de résoudre vous-même vos difficultés.

Ad I. — Le règlement n'oblige point, par lui-même, sous peine de péché, c'est entendu. Il est dans la maison d'éducation quelque chose de comparable aux règlements de police dans la cité. Son but est de pourvoir au maintien du bon ordre dans la maison, condition essentielle pour assurer le progrès cherché dans l'éducation. La crainte étant le commencement de la sagesse, son efficacité est renforcée et garantie par la menace de sanctions portées contre les délinquants.

— Alors, pourquoi s'accuser en confession d'avoir manqué au règlement, s'il est entendu qu'il n'oblige pas sous peine de péché ? Et comment interpréter les accusations de manquements au règlement ?

— C'est bien simple. Tout d'abord, en manquant à une prescription du règlement, le jeune collégien a souvent, ou plutôt a toujours transgressé l'une des obligations qui le lient envers Dieu, envers son prochain ou envers lui-même.

Ensuite, en entrant au collège, il s'est engagé tacitement à observer le règlement de la maison. C'est à cette condition sous entendue, mais bien formelle cependant, que le Supérieur accepte les nouvelles recrues.

Enfin, tout manquement au règlement est pour le délinquant un accroc au développement raisonnable de sa vie, de son éducation, de son progrès spirituel. Si donc la transgression du règlement est délibérée et ne trouve pas son excuse dans un motif raisonnable, elle est nécessairement un péché, au moins véniel. (Cf. *Ami* 1933, p. 522). Et s'il y a péché, il y a lieu de s'accuser en confession.

De même, et avec plus de raison encore, la désobéissance aux ordres du supérieur, des professeurs, des surveillants, est peccamineuse. Car ceux-ci ont autorité pour commander : autorité déléguée par les parents, ou par le supérieur. La faute relève du 4e commandement de Dieu. Il est inutile d'insister.

Tous les actes réfléchis de l'homme, ne l'oublions pas, entrent dans le domaine de la moralité, sont bons ou mauvais, conformes ou opposés à une vertu, à un précepte, notamment de justice ou de charité. L'élève qui copie son devoir sur le voisin, qui lit sa leçon sur le livre du voisin ou sur un billet préparé d'avance, manque à la vertu de loyauté, qui relève de la justice. L'élève qui, contre la règle du silence, parle et rit en classe, manque à la loi de charité envers le prochain, en le troublant dans son travail. L'élève paresseux et turbulent qui trouble l'ordre dans la maison, nuit au bien général et commet un péché dont la gravité se mesure au mal qui en résulte : difficultés créées à l'autorité, scandale donné aux élèves par le mauvais exemple ou l'excitation au mal. Bref, il n'est pas un acte, même le plus banal en apparence, comme de regarder derrière soi à la chapelle, s'il fait l'objet d'une défense du règlement ou du Supérieur, qui ne soit moralement fautif, pour la raison qu'il ne rentre pas dans l'ordre imposé par la loi et accepté par le sujet en vue du bien général et de son bien particulier.

Toutes les accusations de manquements au règlement ou de désobéissance aux maîtres devront donc être interprétées par le confesseur comme des fautes moralement imputables à leur auteur, comme des péchés. Péchés très souvent véniels entre les véniels, et qui ne demanderaient pas d'autre explication, puisque l'intégrité de la confession n'exige pas une spécification détaillée du péché véniel pour en valider l'absolution.

Mais comme aussi les manquements peuvent se rapporter à des transgressions graves de la loi morale, le confesseur posera la question : « Ces manquements étaient-ils graves ? » S'il veut diriger parfaitement son pénitent, il en demandera la nature : « Comment avez-vous manqué ? » L'enfant précisera : « J'ai manqué au silence, j'ai copié mon devoir, j'ai troublé le recueillement de mes camarades à la chapelle, j'ai fumé, etc. » A la monition du confesseur, l'enfant jugera mieux de la valeur de ses actes au point de vue moral, de leur répercussion dans la conscience, de l'obligation de bien faire toutes choses, même les moindres, pour accomplir le précepte de droit naturel qui nous oblige de tendre vers notre fin dernière, et s'approcher ainsi de la perfection du grand précepte positif : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Règlement et ordres des maîtres ne sont pas autre chose, en définitive, que l'application du commandement général aux plus infimes détails de nos actes volontaires.

Ad II. — Les mêmes principes nous permettront de dire à quelle *véracité* sont tenus les enfants à l'égard de leurs parents, et les élèves à l'égard de leurs maîtres, délégués des parents dans l'œuvre de l'éducation.

Le mensonge, d'abord, n'est jamais permis, puisqu'il est un acte intrinsèquement mauvais. Nous n'avons pas à discuter ici la définition du mensonge.

L'enfant ou l'élève peut se trouver devant ses parents dans une double attitude : celle du disciple et celle de l'accusé.

Accusé, il a comme tout accusé le droit de nier. La négation sur ses lèvres n'est pas un mensonge, car elle a le sens, à la barre du tribunal paternel ou du Conseil des maîtres, qu'elle aurait au tribunal des juges civils : « Ce n'est pas à moi, mais à vous de faire la preuve du délit que vous m'imputez. » Il s'agit, en ce cas, pour l'accusé d'éviter le châtiment que la justice pénale se propose de lui infliger.

Disciple, c'est autre chose. Le maître, père ou supérieur, a le droit d'interroger pour pouvoir ensuite remplir sa fonction d'éducateur et redresser la volonté en voie de contracter une mauvaise habitude. L'enfant a le devoir de se laisser enseigner et éduquer : la charité envers lui-même lui impose cette obligation. Or, s'il cache la faute en esquivant la réponse à la question posée, il manque à cette obligation. Il met une barrière au conseil qui lui serait utile, à la réprimande qui serait nécessaire actuellement à sa formation morale. Son indocilité contenue dans une réponse évasive, une restriction mentale, un mensonge déloyal, est un mal de péché. Car Dieu l'appelle à lui, et pour l'y amener lui a donné le secours de ses parents et de ses maîtres. L'indocile disciple, en écartant ou en énervant le moyen naturel mis à sa disposition, se détourne de sa fin dernière. Détour qui de véniel devient mortel s'il va jusqu'à la volte-face.

Aux questions posées par le surveillant : « Avez-vous appris votre leçon ? copié votre devoir ? parlé dans le rang ? etc., » l'élève doit donc faire une réponse franche et loyale.

Sans doute, suivant la réponse, il pourra sur-le-champ se voir transformé en accusé. Mais il est bien évident que le devoir de charité envers soi-même, qui est celui du disciple, l'emporte sur le droit de l'accusé de nier au sens que nous avons dit. On peut, du reste, abandonner son droit, et même il est beau parfois de n'en point faire usage. Le devoir reste toujours le devoir. Le disciple accusé restera donc le disciple et subira, s'il le faut, le châtiment prévu pour l'accusé reconnu coupable : ce sera tout à la fois pour son bien et son honneur.

Ad III. — Enfin, interrogés par l'autorité compétente, les élèves sont-ils tenus de dénoncer un camarade, autrement que dans le cas d'un corrupteur ?

L'*Ami* a fait une différence entre le délateur et le dénonciateur : cf. 1934, p. 196.

A la question posée, nous répondons affirmativement. Car l'élève est interrogé et sa réponse n'est pas une délation injustifiée, mais un acte de loyauté justifié.

En effet, le préfet de discipline, par exemple, a le devoir de chercher les abus, les délits, dont il a des indices ou des soupçons fondés, car c'est le moyen d'assurer le bon ordre et la bonne réputation de la maison. En interrogeant, il use donc de son droit d'enquête auprès de ceux qui sont susceptibles de le renseigner. Sa question : « Dites-moi, si vous le savez, qui a fait cela, » n'est pas injuste. Pourquoi la réponse le serait-elle ? Elle ne viole pas un secret. — Et encore, si secret il y avait, les conditions qui en permettent la révélation seraient vérifiées. Car l'enquête est juste, faite en vue du bien commun, de l'ordre général, et du bien particulier même du délinquant. L'élève interrogé répondra donc loyalement : « Puisque vous me le demandez, c'est un tel qui a fait cela. » L'interrogation par l'autorité compétente qui agit dans son droit, mieux encore, selon son devoir, est un motif suffisant pour rendre légitime la réponse de l'élève interrogé, qui, dans ce cas, n'est pas un délateur, mais le collaborateur de l'autorité.

Ad IV. — Et ceci nous amène à nous expliquer au sujet de la réponse jugée « sévère » par notre correspondant.

« Le préfet de discipline ne serait pas excusable, disait la réponse, de faire une enquête qu'il juge lui-même *indiscrète*. Ce serait une faute d'imprudence. » Aux termes de la question posée, nous entendions par « indiscrète » l'enquête injuste, sans motif raisonnable, et tracassière au risque de troubler des consciences.

Le préfet de discipline est, certes, bien dans son rôle en ouvrant une enquête dès qu'il soupçonne dans la maison les effets pervers d'une influence néfaste. Pas besoin même qu'il ait des commencements de preuves ou des indices positifs équivalents ; il suffit qu'il ait le soupçon fondé du mal latent, pour avoir le droit d'en chercher le repaire. Ce n'est pas pour le plaisir de se mettre quelqu'un sous la dent qu'il fait ses enquêtes, mais par devoir. Le bon préfet de discipline est averti par une indéfinissable sensation de malaise faite d'impondérables ; il sent plus qu'il ne voit la présence du mal caché. C'est un fin limier à qui les événements donnent presque toujours raison. Dans ces conditions, son enquête est raisonnable et juste, bien qu'elle puisse paraître indiscrète et odieuse à ceux qui en sont les coupables victimes. Aussi, pour découvrir un corrupteur, et préserver la communauté de ses ravages, il poursuivra son enquête, raisonnable et juste parce que motivée par le soupçon et la crainte du danger, au risque d'être lui-même taxé d'indiscrétion, de paraître faire une odieuse besogne.

Il serait encore dans son droit et dans son devoir de poursuivre une enquête au risque d'un dommage accidentellement causé à un élève en parti-

culier, dès lors que le bien général est menacé. Ce dommage éventuel ne serait pas imputable au préfet de discipline, mais à l'intéressé qui se serait scandalisé sans motif raisonnable, par une regrettable incompréhension des devoirs de l'autorité, par mauvais vouloir personnel, ou par l'effet d'un hasard malheureux, comme dans le cas qui a motivé nos explications.

Q. — Je suis frappé depuis quelque temps du nombre considérable (relativement) de chrétiens qui, vivant en état de grâce et communiant souvent, estiment inutile de se confesser... puisqu'ils n'ont pas de péchés mortels !

Ce matin encore, l'un d'eux, un jeune homme de passage que je ne connais pas, me disait communier à peu près tous les jours et ne s'être pas confessé depuis *trois mois :* c'était son habitude, me dit-il. Je ne pouvais que le féliciter de vivre en état de grâce, mais je lui demandai alors pourquoi l'Eglise désire que son clergé se confesse au moins tous les huit jours... pourquoi certains saints se confessaient même tous les jours... Devant son silence et ne pouvant faire de haute théologie, je lui rappelai que l'absolution, certes, efface les péchés ; mais que le sacrement de pénitence apporte une autre grâce ; et sentant combien ma parole laissait de doute, j'ai fait appel au souvenir du Catéchisme (Paris et Versailles) : « La grâce sacramentelle du sacrement de pénitence est... etc. »

Je croyais avoir partie gagnée, lorsque : « Mais, Monsieur l'abbé, mon directeur (il avait donc un « directeur ») sait très bien que je ne me confesse que quelques fois dans l'année, et il ne me désapprouve pas. »

Restera-t-il dans cette âme un désir et une estime du sacrement de pénitence ?

J'ai pris l'habitude de ne jamais omettre, en confessant, ces trois questions : « Depuis combien de temps vous êtes-vous confessé ? — Vous communiez fréquemment ? — Vous ne m'avez pas parlé des efforts faits, des résolutions prises et tenues depuis votre dernière confession ? »

Suis-je dans l'erreur, ou faut il continuer ?

R. — Dans le passé, il fut un temps où les pasteurs mettaient à la réception de la sainte Eucharistie des conditions draconiennes. On communiait à Pâques humblement : une fois l'an. Avant d'être admis à cette communion pascale, il fallait mériter l'absolution par plusieurs confessions. On nous a certifié le cas d'un pénitent qui était venu se confesser quatorze fois pendant le Carême avant d'être absous la veille de Pâques. Le Jansénisme était cause de ces excès.

La réaction nécessaire fut l'œuvre des derniers papes. Pie X notamment, en promulguant les conditions requises pour la communion fréquente et pour la communion des petits enfants, portait le coup de grâce à ces funestes rigueurs. S'il en reste encore des traces chez quelques vétérans du sacerdoce, sévères à l'excès pour admettre les enfants à la sainte table dès l'âge de discrétion, ou pour permettre la communion quotidienne, ce n'est plus qu'une affaire de temps limité à leur génération.

Bref, aujourd'hui, on communie beaucoup, on communie facilement (dans le monde des fidèles pieux, bien entendu). Il faut s'en réjouir. Toutefois, comme l'excès, même dans les bonnes choses, est mauvais, il faut prendre garde qu'il ne s'introduise dans la communion. « Beaucoup de communions, nous disait un jour un saint prêtre, mais peu de confessions... » Et le fait signalé par notre consultant en est l'indice, sinon la preuve. Qui en est responsable ? Celui qui commet l'excès (par défaut), ou bien celui qui lui ouvre la porte ? Le prêtre est « la forme du troupeau. » C'est donc à nous de former les âmes et d'apprendre aux fidèles la meilleure préparation à la sainte communion.

Sans doute, pour communier validement, il faut, et cela suffit, être en état de grâce, exempt de péché mortel. Mais les fruits de la communion, produits *ex opere operato,* il est vrai, dépendent cependant aussi des dispositions du communiant : *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur,* dit un axiome de philosophie. Des dispositions plus parfaites amèneront infailliblement au communiant des grâces plus abondantes. Plus l'âme est préparée par la charité, plus elle reçoit le Christ qui contracte avec elle une union plus intime pour la sanctifier davantage par la communication de sa vie divine.

Or, la première préparation, c'est celle indiquée par S. Paul : la discussion de la conscience, la probation du cœur, « *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat.* » La confession s'impose dans le cas du péché mortel : communier en état de péché mortel serait un sacrilège. Préparation négative, en ce sens qu'elle écarte l'obstacle. Mais ne serait-elle que cela ?

Le sacrement de pénitence, en remettant le péché, confère la grâce sanctifiante et une grâce sacramentelle propre. Il sanctifie l'âme, et, reçu avec des dispositions suffisantes de contrition et de ferme propos, il efface les restes du péché, fortifie contre les tentations à venir. La sainteté qu'il produit dans l'âme prépare ainsi d'une excellente façon l'action de la sainte Eucharistie. Ce serait donc en sous-estimer la valeur que de n'y point recourir en dehors du cas de nécessité.

Ceci rappelé, comment apprécier la direction donnée à votre jeune homme par son directeur ?

Relativement à la communion, sans épithète, elle est irréprochable. Etant donné que le dirigé est en état de grâce, son directeur commettrait une injustice en lui interdisant l'accès de la table sainte.

Relativement à la communion *quotidienne,* — et c'est de celle-ci qu'il s'agit dans le cas proposé, — elle n'est plus indemne de critique. Car la communion quotidienne, aux termes du décret *Sacra Tridentina Synodus* de Pie X, requiert, pour être permise, comme conditions nécessaires, l'état de grâce et l'intention droite, et, pour être fructueuse, postule l'exemption de péchés véniels pleinement délibérés et l'absence d'affection à ces péchés. Le rôle du directeur est de vérifier si ces conditions sont bien remplies. Où exercera-t-il ce contrôle suivi, s'il ne reçoit de son pénitent que

des confessions intermittentes, fort espacées les unes des autres ? Et quel moyen plus propice au pénitent, pour se détacher du péché, que les dispositions exigées de lui et la grâce reçue par lui dans le sacrement de pénitence? Sans confessions fréquentes, la direction spirituelle féconde du pénitent, d'une part, et son progrès dans la vie surnaturelle d'autre part, risquent d'être amoindris.

Les fruits à retirer de la communion sont donc liés d'une certaine manière à la confession qui en est l'ordinaire et normale préparation, au moins éloignée. Non pas que le fidèle qui pratique la communion fréquente doive se confesser à chaque fois qu'il communie : ce serait, en un sens, un excès, encore qu'on voie des religieux, à l'exemple de certains saints, se confesser chaque jour avant de célébrer ou de communier. Mais entre la confession journalière et la confession trimestrielle, pour un jeune homme vivant dans le monde et exposé comme tous ceux de son âge aux tentations, il y a un juste milieu à définir, et que, précisément, le directeur devra définir, en s'inspirant des conseils de l'Eglise, des progrès et des dispositions de son dirigé.

Bien préférable est le mode d'agir de notre consultant, qui exerce ce contrôle assidu des progrès de ses dirigés. Toutefois, nous nous permettons de le mettre en garde contre l'excès en sens inverse, qui consisterait à n'accorder la permission de communier qu'en récompense des efforts accomplis. La communion n'est pas et ne doit pas être une récompense.

La confession sagement pratiquée permettra d'éviter dans la direction des âmes les excès opposés du laxisme et du rigorisme, en assurant non seulement l'état de grâce nécessaire pour toute communion, mais encore les conditions, soit requises pour permettre, soit désirables pour rendre fructueuse, la communion fréquente et quotidienne, conformément aux enseignements pontificaux.

Aux pasteurs et directeurs de conscience d'en promouvoir l'usage et d'en régler la fréquence au mieux des intérêts spirituels de leurs dirigés.

Q. — Les morts qui ressuscitèrent le Vendredi Saint ont-ils de nouveau passé par la mort ou ont-ils été emmenés au ciel en corps et en âme par Notre-Seigneur au jour de son Ascension ?

R. — Tout d'abord précisons un détail. Le texte de S. Matthieu, XXVII, 52, dit : « Les tombeaux s'ouvrirent et beaucoup de saints dont les corps y reposaient ressuscitèrent, et sortis des tombeaux *après sa résurrection*, ils entrèrent dans la ville sainte et apparurent à plusieurs. »

Le P. Lagrange note *(Evangile selon S. Matthieu*, p. 532) qu'il peut paraître étrange que la résurrection de ces saints soit annoncée au moment de la mort de Jésus, mais leur apparition renvoyée après sa résurrection. On serait tenté de lire, avec certains manuscrits : après *leur* résurrection. Mais le R. P. est d'avis que « ce sont sûrement là des corrections, » Matthieu n'ayant sans doute pas voulu enlever au Christ son titre de prémice des endormis ressuscités (I Cor., XV, 20). Aussi S. Thomas commente ce passage de la manière suivante : « Quoiqu'il soit fait mention de leur résurrection dans l'Evangile avant celle du Christ, néanmoins, comme on le voit par le texte, on doit entendre qu'on en a ainsi parlé par anticipation, ce qui arrive souvent aux historiens sacrés. Car il n'y a personne qui soit véritablement ressuscité avant le Christ, puisqu'il est les *prémices de ceux qui dorment*, selon l'expression de l'Apôtre. » *(Suppl.*, q. 77, a. 1, ad 3). Si quelques-uns, comme Lazare et les autres ressuscités de l'Evangile, sont revenus à la vie avant la résurrection du Christ, leur résurrection fut imparfaite, puisqu'ils devaient mourir de nouveau. (Cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. 53, a. 3, *sed contra*, et ad 1).

Quant aux morts ressuscités avec le Christ, leur résurrection fut-elle parfaite ou imparfaite ? Ressuscitèrent-ils pour ne plus mourir et entrer dans la gloire complète avec le Christ, ou bien durent-ils de nouveau subir la mort pour attendre, avec les autres hommes, le jour de la résurrection générale ?

Dans la même question 53 de la IIIª *Pars*, a. 3, S. Thomas nous avertit qu'il existe à ce sujet deux opinions.

« Certains affirment qu'ils sont revenus à la vie pour ne plus mourir : ce leur eût été, en effet, un plus grand tourment de mourir une seconde fois que de ne pas ressusciter. » Cette opinion est adoptée par S. Thomas lui-même dans le *Commentaire sur les Sentences*, dist. 43, a. 3, q. 1, ad 3 (et, par conséquent, le *Supplément* de la *Somme)* et le *Commentaire sur S. Matthieu*, c. 27. Dans le *Supplément*, le Docteur angélique dit que « ce sentiment paraît plus probable parce que, pour rendre un vrai témoignage sur la résurrection véritable du Christ, il a été convenable qu'ils ressuscitassent vraiment... Leur résurrection n'a pas été avancée à cause d'eux, mais pour rendre témoignage à la résurrection du Christ. Comme ce témoignage avait pour but d'établir la foi du Nouveau Testament, il était par conséquent plus convenable qu'il fût rendu par les Pères de l'Ancien Testament que par ceux qui moururent après que le Nouveau Testament était déjà fondé. » (Q. 77, a. 1, ad 3).

Mais, dans la *Pars tertia* de la *Somme* (q. 53, a. 3) et dans le *Commentaire sur la Iª ad Cor.* (c. 15, lect. 3), S. Thomas hésite, en s'appuyant sur ce passage de S. Augustin (Ep. 164 à Evodius) :

« Je sais que, d'après certains, lors de la mort du Christ-Seigneur, la résurrection telle qu'elle nous est promise pour la fin aurait déjà été accordée à quelques justes. Pourtant, si ces justes ne se sont pas de nouveau endormis en laissant une seconde fois leur corps, comment comprendre

que le Christ soit le premier-né d'entre les morts, puisqu'un si grand nombre l'a précédé dans cette résurrection ? On répondra peut-être que l'Evangéliste parle par anticipation : les tombeaux se seraient ouverts au moment du tremblement de terre, pendant que le Christ était suspendu à la croix ; tandis que les corps des justes ne seraient pas ressuscités à cet instant, mais seulement après la résurrection du Christ. Il reste alors une difficulté : comment S. Pierre aurait-il pu affirmer devant les Juifs qu'il fallait appliquer non à David mais au Christ la prédiction que sa chair ne verrait pas la corruption [1], pour ce motif que le tombeau de David était encore parmi eux ? Les eût-il convaincus, si le corps de David ne s'était plus trouvé dans le tombeau ? Car, même si le Christ était ressuscité auparavant et peu de temps après sa mort, et que sa chair n'eût pas vu la corruption, son tombeau [de David] pouvait néanmoins subsister. Par ailleurs, il semble dur que David n'ait pas été parmi les justes ressuscités, si cette résurrection leur était déjà donnée pour l'éternité, puisque le Christ est proclamé comme de la race de David. En outre, comment maintenir ce que l'Epître aux Hébreux dit des anciens justes : « Ils ne seront pas conduits sans nous à leur consommation finale » (Héb., xi, 40) s'ils avaient déjà été établis dans l'incorruptibilité de la résurrection qui nous est promise pour la fin comme notre perfection dernière ? »

Ainsi donc, conclut S. Thomas, « S. Augustin semble être d'avis que les justes sont ressuscités pour mourir de nouveau. » En fin de compte, les raisons d'Augustin lui semblent plus efficaces et il s'arrête, dans la *Somme*, à l'opinion contraire à celle qu'il avait adoptée dans le *Commentaire sur les Sentences*.

Dans son *Commentaire sur S. Matthieu*, p. 533, le P. Lagrange n'hésite pas à déclarer que « ces premiers ressuscités... ne reprirent sans doute qu'une vie éphémère. » Le P. Synave semble pencher vers l'autre opinion, puisqu'après avoir rapporté l'avis de S. Thomas motivé par le texte d'Augustin [2], il nous renvoie au commentaire de Cajétan, qu'il traduit en ajoutant : « Il semble bien qu'il ait raison » (*Vie de Jesus*, t. iv, note 49, p. 320) :

« Au sujet des diverses opinions qui concernent la résurrection de ceux qui ont ressuscité avec le Christ, il paraît raisonnable d'admettre leur résurrection parfaite à la vie, c'est-à-dire à une vie tout à fait immortelle, afin que le Christ ait eu des compagnons pour la béatitude parfaite de son corps. Le bonheur corporel se trouve, en effet, diminué s'il lui manque la société des corps. Car l'homme, dans sa vie corporelle, est un animal qui exige la société, non seulement pour se procurer les choses nécessaires à la vie, comme il arrive en ce monde, mais aussi pour jouir du bonheur naturel qui consiste dans le commerce des corps. »

Et Cajétan de réfuter les raisons alléguées par S. Augustin :

« Les raisons alléguées dans le texte de S. Thomas, en sens contraire, d'après S. Augustin, trouvent facilement leur solution. Car les paroles de S. Pierre sont invoquées par S. Jérôme en faveur de l'opinion opposée ; à savoir, que S. Pierre a dit (Act., ii, 29) : « Le sépulcre de David est encore parmi nous » comme s'il n'avait pas osé dire : « Le corps de David est encore parmi nous. » Le témoignage de S. Pierre est efficace ; en effet, étant donné que la sépulture de David est demeurée si longtemps parmi eux avec le corps de David lui-même (voilà ce que signifie son sépulcre), de telle sorte qu'il n'y eut jamais pendant un aussi long temps aucun doute que David ne soit demeuré dans son tombeau, il s'ensuit que ce n'est pas de David lui-même qu'il a été écrit : « Tu ne laisseras pas ton Saint voir la corruption. » Le témoignage de S. Pierre consiste donc en ceci, que le sépulcre de David, en tant que sépulcre de David, soit demeuré parmi nous pendant un aussi long temps, alors que, le Christ étant ressuscité, son corps n'était plus là.

Le mot de l'apôtre Paul aux Hébreux (xi, 40) : « Ils ne seront pas conduits sans nous à leur consommation finale » peut se rapporter à la consommation de la béatitude substantielle, qui est le but présent de tous les saints dans la patrie céleste. Et cette explication semble suffire au contexte : car il parle de la patrie céleste en tant qu'elle s'oppose au pèlerinage terrestre (Héb., xi, 13). — On peut dire néanmoins que le mot de l'Apôtre vise d'une manière générale les Pères de l'Ancien Testament. A la loi générale ne contredit pas l'exception de quelques cas, qui est due à une faveur spéciale. — On peut faire une troisième réponse : ceux qui ont bénéficié avec le Christ d'une résurrection plus parfaite « n'ont pas été conduits sans nous à la consommation », parce que cette consommation leur a été donnée en notre temps, le temps de la grâce qui a été révélée et de la gloire qui a été commencée. » (*Comm.*, n. 2).

Notre correspondant pourra se faire une opinion, s'il le veut. Quant à nous, nous ne voulons ici que faire l'office de rapporteur.

Q. — J'ai recours aux bons services de l'*Ami* pour une question qui n'est guère traitée dans les manuels de théologie.

Quid des péchés contre la justice commis avant le baptême ? Y a-t-il obligation de restituer, et parité avec la confession de sorte qu'on devrait obliger par exemple à restituer avant de conférer le baptême ? ou le baptême efface-t-il tout ?

Je crois que les pratiques sont diverses ; certains insistent explicitement avant le baptême, d'autres se gardent de rien dire.

Rationes dubitandi :

1° Pour le privilège Paulin, si la partie infidèle refuse de cohabiter à cause des torts de l'époux, « si ces torts ont précédé le baptême, *le baptême effaçant tout*, ces torts sont comme inexistants » (P. Michel. *Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre dans le Droit Canon*, n° 328). — De même Vromant distingue entre torts avant ou après le baptême : « Discedere non censetur... si cohabitationem detrectet ob justam causam quam pars fidelis posuit *post baptismum* » (n° 316), et plus haut : « baptismate omnia crimina abluuntur. »

Il s'agit pourtant bien de fautes contre la justice.

2° Les textes relatifs au baptême parlant d'une nouvelle vie, nouvelle naissance, le passé est aboli. Le pécheur est mort ; est-il donc tenu aux dettes antérieures, conséquences de péchés contre la justice ? D'autant qu'on peut arguer qu'il n'en voyait peut-être pas toute la malice.

3° Pour ce qui le concerne, Dieu remet aux pécheurs par le baptême, avec la coulpe, toute la peine tempo-

[1] Voir Act., ii, 27, 29

[2] Dont nous lui avons emprunté la traduction, *Vie de Jésus*, t. iv, p. 122-123.

relle due aux péchés. Serait-il plus strict en ce qui concerne les restitutions à faire à des hommes ?

4° Difficulté *in praxi*. Les obligations en fait de restitution sont complexes. Il faudrait instituer une sorte de pré-confession pour les *baptizandi*, afin qu'ils déclarent au prêtre les fautes qu'ils ont commises contre la justice, afin que celui-ci voie s'il y a matière à restitution... En cas de mauvaise volonté, faudrait-il refuser le baptême ?

La réponse à ces questions pourrait intéresser un certain nombre de missionnaires.

R. — Une minute de réflexion aura raison de votre difficulté.

Le 7e commandement défend de prendre ou de garder indûment le bien d'autrui. Voici un voleur qui a pris la bourse de son voisin. Il reçoit le baptême. Vous pensez qu'il peut garder la bourse ? Mais entre ses mains elle crie vers son maître : *res clamat domino*. Détenteur injuste du bien d'autrui, le nouveau baptisé doit rendre la bourse à son légitime propriétaire, s'il veut être en règle avec le 7e commandement. Rien de plus vrai que l'axiome formulé par S. Augustin : « *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*. »

Avant donc de recevoir le baptême, l'adulte païen est soumis pour la restitution du bien d'autrui injustement en sa possession aux mêmes conditions que le fidèle avant l'absolution. Il doit être au moins dans la disposition de restituer dès qu'il le pourra, si la restitution n'est pas possible actuellement.

Le baptême efface le péché, c'est-à-dire détruit la coulpe. Oui, mais à la condition que le baptisé ait la contrition de ses fautes passées, car, qu'il s'agisse de la première ou de la seconde justification, il ne saurait y avoir de pardon sans contrition. Toutefois, l'attrition est suffisante, jointe au sacrement de baptême ou de pénitence, pour effacer le péché.

S. Thomas, qui s'était posé la question : *Faut-il baptiser les pécheurs ?* a fait la réponse suivante, qui va nous éclairer :

« Quelqu'un peut être pécheur de deux façons. Il peut l'être à cause d'une faute commise et d'une souillure contractée dans le passé. Dans ce cas, il doit recevoir le baptême, puisque c'est un sacrement dont le but est précisément de nous laver des souillures du péché, suivant ce qui est dit aux Ephésiens : « La purifiant, » c'est-à-dire l'Eglise, « dans l'eau avec la parole de vie. »

Mais cet homme peut être pécheur aussi parce qu'il veut commettre le péché et rester dans son état. Alors on ne peut lui donner le baptême. Il s'agit, en effet, d'un sacrement qui nous incorpore au Christ : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » Or, quiconque est décidé à pécher (c'est bien le cas de celui qui prétend garder un bien d'autrui), ne peut prétendre à une telle union avec le Christ : « Quelle société y a-t-il entre la justice et l'iniquité ? » dit S. Paul aux Corinthiens ; et S. Augustin : « Nul homme en possession de son libre arbitre ne peut commencer une nouvelle vie sans se repentir de l'ancienne. » Un autre motif de refus, c'est que les œuvres du Christ et de l'Eglise ne souffrent rien d'inutile, c'est-à-dire rien qui n'atteigne la fin à laquelle il est destiné. Or, personne ne peut en même temps vouloir le péché et en être purifié : ce serait la coexistence des contradictoires. Enfin toute fausseté doit être exclue des signes sacramentels ; par ailleurs, un signe est faux, auquel ne répond pas la chose qu'il prétend signifier. Mais lorsqu'un homme se présente à l'ablution baptismale, sa démarche est un signe qu'il est disposé à la purification intérieure : or cette réalité-là ne se trouve pas en celui qui a le dessein de demeurer dans son péché. La conclusion s'impose donc : A des pécheurs de cette sorte, on ne doit pas administrer le baptême. » (IIIe Part., Q. 68, art. 4).

Le canon 752 § 1 a retenu la doctrine du saint Docteur : « Adultus, nisi sciens et volens probeque instructus, ne baptizetur ; insuper admonendus *ut de peccatis suis doleat*. » Le baptiseur doit avertir le catéchumène de l'obligation qu'il a de se repentir de ses fautes passées, de regretter son ancienne vie de péché, sous peine de ne point recevoir la grâce du sacrement. Le païen donc qui se présenterait au baptême avec la volonté de garder en sa possession le bien d'autrui, à l'encontre du 7e commandement, recevrait sans doute le caractère baptismal, mais point du tout la grâce du sacrement. Il sortirait du bain comme le pénitent du confessionnal après une confession sans contrition, pécheur comme avant, avec un sacrilège en plus sur la conscience.

A la différence du sacrement de pénitence, qui laisse subsister souvent une partie de la peine temporelle due au péché, le baptême en remet la totalité. « Nous avons tous été baptisés en Jésus-Christ, dit l'Apôtre aux Romains, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ; nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort », c'est-à-dire que le baptême incorpore l'homme à la mort du Christ. Or, il est évident que cette mort a suffisamment satisfait pour les péchés, « non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » Par conséquent à un baptisé, quelles que soient ses fautes, on ne doit jamais imposer de pénitence : on ferait injure à la Passion et à la mort du Christ, en agissant comme si elles ne suffisaient pas à satisfaire pleinement pour les péchés des baptisés. Telle est l'explication et la conclusion qu'en tire S. Thomas (*loc. cit.*, art. 5).

Enfin voici à votre troisième *ratio dubitandi* la réponse formelle de S. Thomas : « Restituer ce que l'on a injustement pris au prochain et réparer les torts qu'on lui a faits, c'est abandonner le péché, puisque cela même est un péché de retenir ce qui n'est pas à soi et de manquer au prochain. Cette réparation est donc ordonnée aux néophytes au même titre qu'il leur est enjoint de sortir de leur péché. Mais pour les péchés passés, leur réparation n'exige pas de pénitence » (art. 5, ad 3).

De tout ceci, la pratique est facile à déduire. La voici, enseignée toujours par S. Thomas, qui semble avoir prévu votre quatrième difficulté :

« On peut distinguer deux manières de confesser ses péchés. La première est tout intérieure et s'adresse à Dieu seul ; celle-là, il faut la faire avant

le baptême, afin que l'homme se souvienne de ses péchés et les regrette, « car, dit S. Augustin, nul ne peut commencer une vie nouvelle qu'il ne se repente de l'ancienne. »

L'autre confession est extérieure et faite à un prêtre. C'est elle qu'on n'exige pas avant le baptême, et pour plusieurs raisons. S'adressant à un ministre, cette confession appartient au sacrement de pénitence : on ne peut exiger la réception de celui-ci avant le baptême qui est « la porte de tous les sacrements ». — En outre, on se confesse pour recevoir du prêtre et l'absolution et la pénitence : or, nous avons dit qu'il ne fallait imposer aucune œuvre satisfactoire aux baptisés ; et quant à l'absolution par le pouvoir des clefs, ils n'en ont pas besoin, puisque le baptême remet tous leurs péchés. — Enfin, c'est une peine que la honte d'avouer à un homme le détail de ses péchés et, nous venons de le dire, aucune peine extérieure n'est imposée au baptisé.

A ceux qui se présentent au baptême, on ne doit donc pas demander une confession détaillée ; il faut se contenter de la confession générale qu'ils font quand, suivant la liturgie, « ils renoncent à Satan et à toutes ses œuvres. » Et c'est ainsi qu'un commentaire de S. Matthieu peut dire que les catéchumènes trouvent dans le baptême de Jean l'exemple de confesser leurs péchés et de s'engager à une vie meilleure.

Pourtant, s'il en est qui, par dévotion, veulent se confesser, on devra les entendre, non pour leur imposer une pénitence, mais pour leur donner les principes de vie spirituelle qui leur permettront de résister à leurs fautes accoutumées. » *(Loc. cit.*, art. 6).

C'est bien ainsi que l'on procède en pays de mission. « Mais, direz-vous, cela ne donne pas la connaissance des fautes contre la justice, pour imposer la restitution quand il y a lieu. » Pardon ! car il n'est jamais permis de recevoir un adulte au baptême sans s'être enquis de ses mœurs, l'avoir excité au repentir et, s'il se trouve dans une situation que Dieu et l'Eglise réprouvent, sans avoir exigé qu'il en sorte et change de vie. C'est dans la préparation préliminaire au baptême que vous lui enseignez les renoncements auxquels il doit consentir, les réparations qu'il doit faire et les sentiments de foi, d'espérance, de pénitence qu'il doit concevoir. Si, à votre connaissance, il ne satisfait pas à tout cela, vous n'accordez pas le baptême : « *ne baptizetur.* »

Votre première *ratio dubitandi* trouve implicitement sa réponse dans ce qui précède. Les « torts » de l'époux sont bien des péchés contre la justice, mais qui se bornent à une faute, *culpa*, sans entraîner un dommage réel à réparer.

Q. — Nous avons dans notre diocèse une jeune Congrégation de religieuses. Elle est de droit diocésain et n'a pas encore de Constitutions approuvées par l'autorité diocésaine. Ceci étant :

1° Quels sont les pouvoirs de l'Ordinaire du lieu sur cette Congrégation ? Est-il du nombre des Supérieurs de cette Congrégation ayant sur elle non seulement le pouvoir de juridiction, mais aussi le pouvoir de domaine, et quelles sont les limites de ce pouvoir de domaine sur les membres de la Congrégation ?

2° A défaut de Constitutions réglant la question des vœux dans cette nouvelle Congrégation, le droit canon permet-il à l'Ordinaire du lieu de se considérer comme *Supérieur légitime* de cette Congrégation aux termes du can. 572 et de recevoir les vœux des religieuses ?

3° Approuvant les Constitutions de cette nouvelle Congrégation diocésaine, l'Ordinaire du lieu peut-il *imposer* que les vœux des religieuses seront reçus par l'Ordinaire du lieu ou son délégué ?

R. — Ad I. Tant que la Congrégation naissante n'a pas été approuvée par l'Ordinaire, spécialement autorisé à cet effet par le Saint-Siège (can. 492, § 1), elle n'a pas d'existence juridique. On ne peut donc pas parler, en ce qui la concerne, de supérieurs proprement dits. L'Ordinaire a sur les personnes qui en font partie la même juridiction que sur tous les autres fidèles de son diocèse.

Quand l'évêque a approuvé les règles du nouvel Institut, il reste soumis à son autorité. Dom Bastien écrit à ce sujet :

« Cette juridiction ne peut ni ne doit s'entendre d'une sujétion telle que la Supérieure générale seule ou avec son Conseil ou même le Chapitre général soit entièrement et pleinement soumise à la juridiction des Ordinaires relativement à leurs actes de gouvernement. Concevoir ainsi la juridiction des Ordinaires serait aller à l'encontre du droit. Un Institut, même diocésain, est une personne morale, juridique, collégiale par le fait du décret formel d'érection, et comme telle a sa propre vie interne, son champ d'action interne propre, et son activité propre en tout ce qui regarde le régime interne. Les Ordinaires par conséquent sont comme des supérieurs externes ; leur autorité sur les personnes, choses, lieux, et tout ce qui appartient à l'Institut est externe. L'autorité interne réside auprès des Supérieurs, principalement le Supérieur général, qui n'a pas besoin de la permission de l'Ordinaire pour poser des actes de gouvernement interne. Ce principe vaut, que l'Institut soit limité à un seul diocèse, ou soit répandu dans plusieurs [1]. »

L'Ordinaire et le Supérieur sont, par la volonté du Droit, deux autorités différentes. L'évêque normalement n'exerce pas le pouvoir dominatif, qui appartient au Supérieur. Il n'en jouit que s'il s'en est réservé une partie, dans les statuts qu'il a approuvés en faveur de la nouvelle Congrégation.

Ad II. Sauf stipulation contraire des Constitutions, l'évêque est le premier personnage qui puisse être considéré comme visé par le can. 572 quand il parle du supérieur légitime ayant qualité pour recevoir la profession des religieuses.

Ad III. L'évêque peut parfaitement subordonner son approbation des Constitutions à l'insertion d'une clause stipulant que les vœux seront reçus par l'Ordinaire du lieu ou son délégué.

Q. — Cyrus a épousé en premières noces Mélanie, laquelle était déjà veuve avec plusieurs enfants de son premier mariage. Mélanie meurt et Cyrus épouse en secondes noces sa propre belle-fille, Sella, fille aînée de Mélanie. Ce mariage est purement civil ; mais peut-il être accepté par l'Eglise, et partant peut-il être validé ?

[1] *Directoire canonique*, p. 39.

Comme on me l'a demandé plusieurs fois (particulièrement à l'occasion de la Mission), j'ai toujours déclaré que *non*. Quelle est la nature exacte de cet empêchement ? Sept enfants, tous bien vivants, sont nés de ce faux mariage.

Interest dicere imprimis Cyrum et Sellam habuisse ante matrimonium, et vivente Melania, commercia carnalia.

R. — Le mariage de Cyrus avec Sella sa belle-fille est interdit par l'empêchement dirimant d'affinité qui se trouve ici réalisé au 1er degré en ligne directe (can. 1077, § 1).

Les auteurs sont aujourd'hui d'accord pour affirmer que cet empêchement est seulement de droit ecclésiastique. Leur opinion est fondée sur cette déclaration du Saint-Office à la date du 4 septembre 1743 : « *Non esse dubitandum de potestate Pontificis concedendi dispensationem in primo gradu affinitatis in linea recta etiam ex copula licita inter vitricum et privignam.* » Le Saint-Siège ne pourrait pas dispenser s'il s'agissait d'un empêchement de droit divin ou de droit naturel.

Le droit étant sauf, en fait, cependant, le Saint-Siège n'accorde pas la dispense de l'empêchement d'affinité au 1er degré en ligne directe, à moins qu'il ne s'agisse de cas tout à fait extraordinaires. Comme on se trouve ici en présence de sept enfants, vous pourriez peut-être vous appuyer sur ce motif pour demander la dispense. Rédigez une supplique au Saint Père (en français), exposant les faits, et faites-la adresser par la voie de l'Ordinaire à la S. C. des Sacrements, en précisant, s'il y a lieu, que vous demandez la gratuité de la concession, avec motifs à l'appui.

Etant donné les relations coupables intervenues entre Cyrus et Sella, vous ferez bien de vous munir également d'une dispense de l'empêchement de crime, pour le cas où il se serait réalisé sous la forme prévue par le can. 1075, 1°.

Q. — La faculté concédée à ce Vicariat : « Ut functiones Sabbati Sancti peragantur absque cantu et omissa lectione prophetiarum » peut-elle être étendue aux fonctions de la veille de la Pentecôte, selon la règle : « Facultates habent rationem privilegii præter jus, ideoque potius sunt ampliandæ quam restringendæ, tam in materia quam in subjecto » ?

R. — Lisez le can. 67 : « *Privilegium ex ipsius tenore œstimandum est, nec licet illud extendere aut restringere.* »

Q. — Ludovicus, catholique, a épousé Justinam, protestante. Ils se sont présentés à l'église catholique, paroisse du futur, puis ils se sont rendus au temple. Ludovicus a donc encouru l'excommunication. Mais Albertus, son témoin, catholique, ne l'a-t-il pas encourue aussi (comme dans le duel) ? Albertus a été témoin à l'église catholique. J'ignore s'il l'a été également au temple, mais j'ai tout lieu de le supposer.

R. — Il faudrait d'abord savoir de façon certaine si ce témoin a participé à la cérémonie protestante.

Supposons qu'il ait été témoin au temple. La question que vous posez peut être résolue par le simple examen des textes.

Les duellistes sont punis par le can. 2351, qui frappe les « *duellum perpetrantes, provocantes, vel acceptantes, vel operam quamlibet præbentes, nec non de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in ipsis est non prohibentes.* »

Le can. 2319, qui s'occupe des mariages mixtes célébrés devant le ministre hérétique après l'avoir été déjà devant l'Eglise catholique, ne contient pas une telle énumération. Il vise seulement : *qui matrimonium ineunt*. Or, ceux qui concluent mariage sont les époux, non les témoins. Le même canon renvoie au can. 1063 § 1 où il est écrit : *conjuges nequeunt... adire... ministrum acatholicum.*

« *Odiosa sunt restringenda.* » On ne peut pas étendre aux témoins ce qui est dit seulement des époux, surtout si l'on considère l'abîme qui sépare le ministre d'un sacrement de celui dont le rôle est seulement d'assister à son administration. On conçoit parfaitement que le droit puisse traiter de façon très diverse le ministre et le témoin.

Vous pensez peut-être que l'excommunication atteint le témoin comme ayant été coupable d'une *communicatio in divinis* avec l'époux hérétique (can. 1258). Mais le can. 2316 n'édicte pas une telle pénalité; il déclare seulement que celui qui a communiqué *in divinis* avec un hérétique doit être tenu comme suspect d'hérésie.

Q. — Comment faire pour transformer une Association de N.-D. des Neiges en Archiconfrérie?

R. — Il faut (can. 725) en obtenir du Saint-Siège la faveur par voie d'induit (S. C. du Concile). Adressez donc, par la voie de votre Ordinaire, une supplique à N. S. Père le Pape, en français si vous voulez, exposant vos motifs de solliciter cette faveur.

LITURGIE

Q. — J'aimerais avoir des éclaircissements touchant la place actuelle de deux hymnes dans un office, et, par la même occasion, sur l'emploi ou le non-emploi de certaines hymnes dans telle ou telle circonstance.

1° Je ne m'explique pas pourquoi, à la fête automnale de Notre-Dame des Sept Douleurs (15 septembre), l'hymne *O quot undis lacrymarum*, qui, avant la réforme liturgique ordonnée par Pie X, se récitait aux vêpres, a passé aux matines, y prenant la place de l'hymne *Jam toto subitus*, devenue l'hymne des vêpres.

L'*Ami* pourrait-il m'apprendre la cause de cette permutation, qui m'intrigue ?

2° Dans le diocèse auquel j'appartiens, — ainsi, du reste, si je ne me trompe, que dans un grand nombre de diocèses de France, — l'usage existe de faire tous les dimanches, dans les églises paroissiales, une procession avant la grand'messe. Chez nous, c'est inva-

riablement l'hymne des secondes vêpres de l'office du jour qui est chantée à cette procession.

Or, en feuilletant dernièrement l'*Ordo* d'un diocèse voisin, j'ai remarqué par hasard que, pour le dimanche où se célèbre la solennité transférée des Sept Douleurs de la Ste Vierge, il y était prescrit de chanter à la procession accoutumée non pas l'hymne *Jam toto subitus*, des deux vêpres, mais l'hymne des matines *O quot undis lacrymarum* — D'autre part, toujours suivant le même *Ordo*, à la procession du dimanche de la Ste Trinité, on doit, au lieu de l'hymne des vêpres de la fête, *Jam sol recedit igneus*, chanter le répons *Duo Seraphim*

Cela me rappelle que, dans un autre diocèse auquel confinait la paroisse où s'est écoulée la majeure partie du temps de mon vicariat, la procession d'avant la grand'messe de chacun des dimanches après la Pentecôte se déroulait dans les églises paroissiales non pas, comme chez nous, au chant du *Lucis Creator optime*, des secondes vêpres dominicales, mais au chant du répons susdit.

Sur ces divers points, étant donné que notre *Ordo* diocésain garde un profond silence et que, par suite, notre pratique diffère de celle de nos voisins, je désirerais savoir laquelle des deux pratiques est plus conforme à la liturgie.

R. — Ad I. Pour le placement respectif d'hymnes historiques dans un office, — soit qu'il s'agisse de placement à demeure, v. g. lors de la composition définitive ou de l'ordonnance locale perpétuelle d'un office propre, soit qu'il s'agisse de placement transitoire, v. g. du fait qu'en raison de la concurrence accidentelle de quelque autre office prédominant, l'hymne historique des premières ou des secondes vêpres d'une fête se trouve empêchée avec celles-ci et doive être transposée à une autre heure canoniale de la même fête. — on a d'abord à tenir compte d'un principe liturgique et rationnel qui s'impose en pareil cas : c'est que la suite naturelle et chronologique des faits commémorés dans les diverses hymnes historiques de cette fête doit être sauvegardée coûte que coûte. Nous l'avons fait remarquer tout récemment [1], à propos des hymnes historiques propres à l'office de Ste Jeanne d'Arc.

Par ailleurs, il est des hymnes, historiques ou non, contenant une allusion plus ou moins explicite à telle ou telle division déterminée du jour à laquelle, nominalement et traditionnellement, correspond une des heures canoniales de l'office divin. Pour assigner une place convenable à des hymnes de ce genre, il est nécessaire de faire intervenir un nouveau principe, et cela, bien entendu, sans préjudice de l'observation du premier, s'il s'agit de quelque hymne historique. Ce nouveau principe, — dont nous n'avons pas eu à nous occuper en traitant de la transposition éventuelle des hymnes historiques de Ste Jeanne d'Arc, pour la bonne raison qu'il n'y trouvait pas son application, — en voici l'énoncé, que nous empruntons à Mgr Piacenza [2] : « Hymni allusionem temporis, seu potius horæ diei, continentes, qua partes divini officii erant in primæva Ecclesia consuetæ recitari, nequeunt prorsus a respectiva hora canonica sejungi ad aliamque transferri, in qua nec realiter nec per fictionem juris, allusio temporis remaneat vera [1]. »

[1] Cf *Ami* du 8 octobre 1936, p. 639.

[2] *Prælectiones de S. Liturgia De officio divino*, p. 77.

Les principes que nous venons d'évoquer suffisent amplement pour justifier, s'il en était besoin, la décision prise et exécutée il y a quelque vingt ans, d'opérer la permutation des deux premières hymnes propres de la fête automnale des Sept Douleurs de la B. V. M. — En effet :

a) Le respect de l'ordre chronologique des faits décrits exigeait qu'à l'office de ladite fête l'hymne *Jam toto subitus* prît place avant l'hymne *O quot undis lacrymarum*. De vrai, — comme il est aisé de s'en convaincre à la simple lecture des textes, — la première de ces hymnes dépeint les douleurs que ressentit la Mère de Dieu au spectacle navrant du supplice et de la mort de son Fils sur l'arbre de la croix ; la seconde commémore les douleurs de Notre-Dame lors de la déposition et de la sépulture du corps du divin Crucifié. Il est évident que, même à ne considérer que le premier principe, le placement primitif de ces deux hymnes dans l'office était absolument anormal.

b) Il y a plus. Les deux premiers vers de l'hymne actuelle des vêpres de l'office du 15 septembre :

Jam toto subitus vesper eat polo,
Et sol attonitum præcipitet diem ..

sont et doivent être regardés comme renfermant une allusion à l'ombre du soir, dont ils appellent la venue.

D'aucuns, il est vrai, ne les ont pas entendus ainsi, témoin la manière dont la strophe initiale du *Jam toto subitus* est rendue dans le *Bréviaire romain mis à la portée des communautés et des personnes pieuses* [2] : « Que maintenant l'astre des nuits disparaisse du firmament entier, et que le soleil étonné hâte l'arrivée du jour, tandis que je rappelle les outrages qui accompagnèrent l'effusion du sang et la mort d'un Dieu. » Peut-être les traductrices [3] s'étaient-elles laissé impressionner par le fait que l'hymne en question se disait alors aux matines : à l'heure de la célébration théorique de celles-ci, le souhait, exprimé dans les deux premiers vers, de voir le temps accélérer sa marche ne pouvait vraisemblablement avoir d'autre objectif que l'apparition de l'aurore. Il est encore possible que, dans l'expression *toto... eat polo*, la présence de l'ablatif ait incliné les interprètes à attribuer au verbe *eat* le sens de *se retirer* ou *disparaître*.

Quoi qu'il en soit, et sans vouloir le moins du monde prétendre que les deux vers précités n'offrent aucune difficulté à ceux qui s'efforcent d'en

[1] Ici, pour illustrer le principe, le savant auteur cite quelques exemples.

[2] La 3e édition, rendue entièrement conforme aux nouvelles rubriques, a paru en 1924.

[3] I. e. les Carmélites de Lons-le-Saunier. (Cf. *Ami* 1912, p. 667).

saisir et d'en rendre le sens, nous estimons que la traduction reproduite ci-dessus n'est pas défendable. D'une part, en effet, il n'est pas sans exemple dans les auteurs latins que le verbe *ire* accompagné d'un complément de lieu à l'ablatif signifie *marcher* ou *s'avancer* [1]. D'autre part, dans l'hypothèse où le drame du Golgotha se trouverait retracé dans les strophes de l'hymne des « vigiles nocturnes », quel motif y aurait-il là de désirer l'apparition brusquée du *jour épouvanté* [2] ? Si c'est, au contraire, à l'hymne des vêpres qu'est faite la description de ce drame, on conçoit fort bien que l'on y exprime le vœu de voir, — comme autrefois, au moment même où le Sauveur rendit l'âme, — le soleil disparaître prématurément avec le jour, épouvanté au rappel des souffrances et de la mort de l'Homme-Dieu.

Il s'ensuit que l'hymne *Jam toto subitus* de l'office des Sept-Douleurs de Notre-Dame convient parfaitement et exclusivement à l'heure canoniale des vêpres [3].

[1] Cf. entre autres dictionnaires le *Thesaurus linguæ latinæ* (Leipsick, 1934), vol. V, 2, col 637 sq.

[2] Dans le fragment de traduction française que nous avons cru devoir mettre sous les yeux de nos lecteurs, le second vers de l'hymne *Jam toto subitus* a été rendu comme si le mot *sol*, qui, on le sait, est masculin, était neutre en réalité et qualifié par l'épithète *attonitum*. C'est pourtant intentionnellement que le poète avait fait rapporter cette épithète au mot *diem ;* autrement, il n'eût pas manqué d'écrire : *Et sol attonitus...*, car aucune exigence prosodique ne l'en empêchait. — La traduction des deux premiers vers par C. Albin (*La poésie du Bréviaire*, t. I, p. 333) n'est guère plus heureuse.

[3] Cf. Piacenza, *Regulæ pro recitando divino officio*, tit. XVIII, n. 265, note 1 (*Ephem. liturg*, 1917, p. 315). Lorsque les premières vêpres de la fête d'automne des Sept-Douleurs de la B. V. M se trouvent empêchées par suite de la concurrence active de quelque office prédominant, — v. g. de l'office du titulaire de l'église propre, — les deux principes que nous avons exposés et qui s'imposent également l'un et l'autre à l'attention. entrent en conflit. Si l'on maintient alors les hymnes du 15 septembre à la place qu'elles occupent maintenant dans le Bréviaire, le second principe est bien sauvegardé, mais l'ordre chronologique exigé par le premier principe n'est point respecté, puisque l'hymne *Jam toto subitus*, dans laquelle est dépeint le commencement de la tragédie du Calvaire, ne se dit plus qu'aux secondes vêpres. Par contre, si l'on disait cette dernière hymne à matines, en transportant à laudes l'hymne *O quot undis lacrymarum* et aux secondes vêpres l'hymne primitive des laudes *Summæ Deus clementiæ*, sans doute l'ordre naturel des faits dépeints dans les deux premières hymnes serait ainsi assuré, mais combien l'hymne *Jam toto subitus* détonnerait à sa place d'autrefois !

Force est de reconnaître que, jusqu'à présent, il n'y a dans le Bréviaire romain aucune indication qui permette de résoudre la difficulté. C'est pourquoi les Mineurs ont sollicité et obtenu pour leur Ordre, de la S. C. des Rites (10 janvier 1917), l'autorisation d'insérer dans le Bréviaire, à la fête des Sept Douleurs de la B. V. M. (15 septembre), la rubrique spéciale que voici d'après Mgr Piacenza (cf. *Ephem. liturg*, loc. cit.) :

« Sicubi I vesperæ de hoc festo non fuerint celebratæ, hymnus earumdem I vesperarum dicitur ad matutinum, et hymnus matutini ponitur ad laudes ; hymnus vero laudum dicitur in II vesperis, si hæ quidem fuerint de ipso festo persolvendæ, aut secus, omittitur. Cum autem ad matutinum ponitur hymnus assignatus in I vesperis, hujus prima stropha ita mutatur :

Mœrentes oculi, spargite lacrymas,
Et luctu resonent intima cordium,
Dum sævæ recolo ludibrium necis
Divinamque catastrophen. »

Notons en passant que les deux premiers vers de cette strophe formaient naguère, dans les *Officia propria pro aliquibus locis* du Bréviaire, le commencement de l'hymne des vêpres de la Commémoration de la Passion de N. S. (mardi de la Sexagésime). — Mgr Piacenza pense que l'on pourrait les utiliser partout où se présenterait le cas envisagé dans la rubrique ci-dessus. (Cf. *Ephem. liturg.*, loc. cit). Le mieux serait d'en référer à la S. C. des Rites.

Ad II. Pour résoudre la dernière question de notre consultant, nous n'aurons qu'à appliquer successivement à chacun des divers cas qu'il y envisage le second des principes susmentionnés.

a) De ce qui a été dit plus haut concernant l'hymne *Jam toto subitus* il ressort à l'évidence que le chant de cette hymne ne convient à aucun moment de la matinée. C'est donc à bon droit que, pour la procession précédant la grand'messe de la solennité transférée des Sept-Douleurs de la T. Ste Vierge, l'un des *Ordo* allégués par notre consultant prescrit le chant de l'hymne *O quot undis lacrymarum* au lieu de celui de l'hyme *Jam toto subitus*.

b) Le chant d'une hymne dont un vers mentionne le coucher du brillant soleil comme un fait qui vient de s'accomplir, — *Jam sol recedit igneus* [1], — serait tout aussi choquant dans la matinée que le serait celui de l'hymne *Jam lucis orto sidere* à l'heure du « lucernaire ». C'est le lieu d'emprunter le mot de l'Ecclésiaste (III, 1) : « Omnia tempus habent. » On comprend dès lors que, pour la procession avant la grand'messe de la fête de la T. Ste Trinité, l'*Ordo* susdit prescrive de remplacer l'hymne *Jam sol recedit igneus* par le répons *Duo Seraphim* [2].

c) A la procession matutinale des dimanches *per annum*, convient-il de chanter l'hymne *Lucis Creator optime* des secondes vêpres ? Il ne le semble guère, car, dit à pareil moment de la journée, le septième vers de cette hymne, — *Illabitur tetrum chaos*, — dans lequel il est fait allusion à l'imminence du chaos de la nuit [3], aurait plutôt l'air d'un prochronisme.

Q. — 1° Le prêtre qui, le dimanche, doit faire l'aspersion à l'église immédiatement avant de chanter la grand'messe sans diacre ni sous-diacre, peut il porter lui-même son calice, quand, revêtu de la chape, il se rend de la sacristie à l'autel pour cette aspersion ?

2° Avant que le célébrant quitte ainsi la sacristie pour faire l'aspersion et chanter ensuite la grand'messe, son calice pourrait-il être placé soit sur la crédence où, l'aspersion finie, le célébrant irait le prendre aussitôt après avoir quitté la chape et revêtu le manipule et la chasuble à la banquette, soit même

[1] « Au déclin du soleil, dit l'abbé Pimont, l'Eglise invoque la bienheureuse Trinité, qui est l'éternel foyer de la lumière et la féconde unité d'où rayonnent toutes les splendeurs et toutes les harmonies. » (*Les hymnes du Bréviaire romain*, t. I, p. 289).

[2] Le chant de répons à la procession dominicale est conforme à la tradition. (Cf. U. Chevalier, *Institutions liturgiques de l'Eglise de Marseille* [XIII° siècle], *passim*).

[3] « Le chaos de la nuit répand son voile noir. » (Traduction de ce septième vers, par P. Corneille).

déjà sur le corporal étendu sur le milieu de la table du maître-autel ?

3° Supposé que la réponse à cette deuxième question soit affirmative, par qui le calice peut-il ou doit-il être porté soit à la crédence, soit sur l'autel ? Pourrait-il y être porté et disposé par un sacristain laïque ?

R. — Ad I. Suivant le *Petit cérémonial paroissial* de Bourbon [1], le prêtre qui, revêtu de la chape, va de la sacristie au sanctuaire pour procéder, le dimanche, à l'aspersion de l'eau bénite, puis, aussitôt après, à la célébration de la grand'messe chantée, pourrait alors porter lui-même le calice à l'autel : « Il se rend à l'autel, y lisons-nous, marche les mains jointes, à moins qu'il n'ait le calice... S'il est en chape, il marche entre les deux acolytes, lesquels en soutiennent les bords. »

Mais il est à remarquer que, de tous les liturgistes, Bourbon est, si nous ne nous trompons, le seul à professer une telle opinion. Peut-être s'est-il laissé impressionner par ce qu'il voyait faire autour de lui et n'a-t-il pas pris le soin d'en contrôler à fond la légitimité. Ce qui est certain, c'est que, dans l'économie de la liturgie romaine, la chape est regardée comme le plus digne et le plus solennel de tous les vêtements sacrés [2]. Cela étant, il y aurait lieu d'être surpris si, avant une fonction liturgique précédant immédiatement la grand'messe, on voyait le calice porté et disposé à l'église non par un clerc en surplis, comme l'indique le *Memoriale rituum* [3], mais par le célébrant lui-même revêtu de la chape et faisant son entrée plus ou moins solennelle pour ladite fonction.

Ad II. D'après ce qui vient d'être dit, il est pour le moins convenable qu'avant même l'entrée du prêtre qui doit faire l'aspersion et célébrer ensuite la grand'messe dominicale, le calice se trouve déjà disposé à sa place dans le sanctuaire [4].

Quelle est cette place ?

Benoît XIII veut que, pour la grand'messe dominicale précédée de l'aspersion et chantée sans ministres sacrés, le calice soit mis d'avance sur la crédence [5]. L'aspersion terminée, pendant qu'à la banquette le célébrant quitte la chape pour prendre le manipule et la chasuble, un clerc porte le calice au milieu de l'autel et l'y dispose sur le corporal [1]. A défaut de clerc, « le célébrant, revêtu de la chasuble, prendrait le calice à la crédence et le porterait lui-même sur l'autel avant de commencer la messe [2]. »

Le calice pourrait aussi, dès avant l'entrée du célébrant pour l'aspersion, être porté directement sur l'autel. Telle est, du reste, la pratique enseignée par la plupart des auteurs. Et que l'on n'objecte pas la non-conformité de cette pratique à ce que v. g. le *Memoriale rituum* prescrit pour les préparatifs de la bénédiction annuelle des cierges, des cendres ou des rameaux. Cette bénédiction constitue, en effet, une fonction liturgique notablement plus longue que l'aspersion dominicale de l'eau bénite, et, pour y procéder, c'est à l'autel même que se tient le célébrant [3].

Ad III. Ne sont, de droit, autorisés à toucher les vases sacrés que les vrais clercs, donc au moins tonsurés, et ceux qui ont la garde de ces vases. (Cf. can. 1306, § 1). Mgr Durieux [4] fait utilement observer ici qu'ordinairement les sacristains laïques des petites églises n'ont pas, à proprement parler, la garde des vases sacrés et que, dès lors, ils ne peuvent se prévaloir du privilège ci-dessus. Ajoutons avec le même auteur, — qui d'ailleurs se trouve d'accord en cela avec le P. Hægy [5], — que, fussent-ils autorisés à toucher les vases sacrés, les sacristains laïques devraient s'en abstenir en public, et que, si néanmoins ils étaient amenés à le faire, ils auraient soin de se revêtir préalablement de la soutane et du surplis.

En l'absence d'un véritable clerc ou d'un sacristain dûment autorisé à toucher les vases sacrés, le célébrant n'aura, dans le cas, qu'à porter lui-même le calice à l'autel, avant de prendre l'amict.

Q. — Je serais très reconnaissant à l'*Ami* de vouloir bien préciser quelles sont, au juste, les conditions à remplir pour gagner l'indulgence plénière attachée à la bénédiction papale que les évêques donnent deux fois par an dans leur cathédrale.

1° D'après *Les Fonctions pontificales* de Hægy-Stercky, la confession et la communion seraient requises. — Beringer, au contraire, enseigne d'une manière formelle que, si la confession et la communion sont alors fortement à conseiller, elles ne sont pourtant point expressément prescrites, et que dans le cas, par conséquent, l'état de grâce suffit.

2° De plus, Beringer exige que, pour gagner ainsi l'indulgence plénière, on soit réellement présent à la bénédiction papale donnée par l'évêque, tandis qu'il n'est pas rare de lire dans les bulletins religieux que, si, au moment où les cloches annoncent la bénédic-

[1] 2° Partie, tit. I, ch. II, art. 1 : [*Office du célébrant*] *à la bénédiction de l'eau et à l'aspersion*, n. 95.

[2] Bourbon l'enseigne lui-même dans un autre ouvrage : « La chape, dit-il, est un vêtement de dignité ecclésiastique. C'est ce que l'on voit par le Cérémonial des évêques : dans les offices pontificaux, le plus digne d'entre les assistants de l'évêque, le prêtre assistant, est revêtu de la chape ; et parmi les chanoines *parati*, si le Chapitre est formé de divers ordres, ou si ces ordres sont représentés, les plus dignes sont en chape, tandis que les autres chanoines sont en chasuble, dalmatique ou tunique. » *(Introduction aux cérémonies romaines*, p. 148, n. 212. — Cf. Cerem. des év., l. I, c. VII, n. 1, et c. XV, n. 6 ; S. R. C., 15 mars 1608, n. 248, ad 8 ; 11 janv. 1681, n. 1660).

[3] Tit. I, c. II, § I, n. 1 ; tit. II, c. II, § I, n. 1 ; tit. V, c. II, § I, n. 1 ; tit. VI, c. II, § I, n. 2.

[4] Que cela soit tout à fait licite, personne n'en peut raisonnablement douter. (Cf. *Mem. rit.*, tit. IV, c. I ; c. II, § I, n. 4).

[5] *Instructiones chorales pro divinis officiis missisque solemnibus rite persolvendis in ecclesiis conventualibus, sive receptitiis*, c. IV.

[1] Cf. de Amicis, *Cœremoniale parochorum*, IVe partie, c. II, art. III, n. 6 (ap. *Ephem. liturg.*, 1910, p. 246).

[2] Hægy, *Manuel de liturgie*, 14e édit., t. II, p. 209, n. 26.

[3] Cf. Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 487, note 1.

[4] *L'Eucharistie, Memento canonique et pratique*, p. 147, note 4.

[5] *Op. cit.*, t. I, p. 10, note 2.

tion papale, les fidèles empêchés d'assister à celle ci s'unissent d'intention aux fidèles réunis dans la cathédrale, ils peuvent néanmoins gagner l'indulgence plénière.

A quoi faut-il s'en tenir sur ces deux points ?

R. — Ad I. Ni dans le corps même de la célèbre constitution de Clément XIII *Inexhaustum indulgentiarum thesaurum*, du 3 septembre 1762 [1], — laquelle est en quelque sorte la première charte générale émanée du Saint-Siège touchant la bénédiction apostolique ou papale que certains peuvent donner au nom du Souverain Pontife [2], — ni dans le formulaire y annexé, il n'y avait aucune mention expresse de la confession et de la communion comme conditions nécessaires du gain de l'indulgence plénière attachée à ladite bénédiction. Toutefois, comme le fait observer Mocchegiani [3], cette mention fut ajoutée par la suite dans le formulaire qui, avec le bref de concession, était adressé de Rome aux évêques demandant la faculté de donner solennellement à leur peuple, à la suite de la messe pontificale du jour de Pâques et d'une autre grande fête de l'année liturgique [4], la bénédiction papale. Que notre lointain consultant veuille bien prendre la peine de lire, telle qu'elle figure aux *Additamenta* du Pontifical romain [5], la formule régulière de publication de l'indulgence plénière aussitôt après cette bénédiction : il y retrouvera la même mention expresse.

Voici la formule alléguée :

Attentis facultatibus a Ssmo in Christo Patre et Domino nostro, Domino N., divina providentia Papa N., in enuntiatis Apostolicis Litteris expressis, datis Rmo Domino, Domino N., Dei et Apostolicæ Sedis gratia hujus sanctæ N. *Ecclesiæ Antistiti, eadem Dominatio Sua Rma, Summi Pontificis nomine, dat et concedit omnibus hic præsentibus, vere pœnitentibus et confessis, ac sacra communione refectis, indulgentiam plenariam in forma Ecclesiæ consueta. Rogate igitur Deum pro felici statu Ssmi Domini nostri Papæ, Dominationis Suæ Rmæ, et sanctæ matris Ecclesiæ.*

C'est donc avec raison qu'à la suite de Mocchegiani [6], de Melata [7] et, qui plus est, de Beringer lui-même, le P. Stercky [8] écrit à ce sujet : « Il est bon de prévenir les fidèles des conditions requises pour gagner cette indulgence plénière (confession et communion). »

[1] Cf. *Codicis Juris canonici fontes*, t. II, n. 457, p. 600-603.

[2] L'octroi de la bénédiction papale est maintenant réglé par le canon 914.

[3] *Collectio indulgentiarum...*, n. 573, p. 248.

[4] Désormais, les évêques peuvent, ces jours-là, donner la bénédiction papale avec indulgence plénière après la messe solennelle, quand bien même ils n'auraient fait qu'assister à celle-ci (can 914).

[5] Sous le titre : *Ritus et formula benedictionis apostolicæ*.

[6] *Loc. cit.*

[7] *Tractatus de benedictione papali*, p. 199-203.

[8] *Les Fonctions pontificales*, t. I, p. 123, note 2.

« A la suite de Beringer lui-même, » avons-nous dit. C'est uniquement, en effet, la bénédiction apostolique qu'à certains jours le Souverain Pontife *en personne* donne très solennellement, du balcon de quelqu'une des basiliques majeures de Rome, à la foule des Romains et des étrangers réunis sur la place voisine, que cet auteur a en vue dans le passage invoqué par notre consultant [1]. Mais un peu plus loin, parlant de la même bénédiction donnée par un autre au nom du Pape en vertu des canons 914 et 915, il dit : « L'indulgence plénière peut être gagnée par tous les fidèles qui, *s'étant approchés des sacrements*, reçoivent la bénédiction papale [2]. »

Ad II. Il est certain que, sauf dispense particulière du Saint-Siège, si l'on veut gagner l'indulgence plénière attachée à la bénédiction papale donnée par l'évêque, il faut être réellement présent à celle-ci [3].

Cela paraît ressortir tout d'abord du passage de la constitution *Inexhaustum* dans lequel il est question de la permission qui sera volontiers accordée pour certains jours à d'aucuns, — notamment aux patriarches, archevêques et évêques, — de donner sur leur territoire la bénédiction papale avec indulgence plénière *populo in ecclesia congregato*.

Plus clair encore, peut-être, est à cet égard le texte précité de la publication officielle à faire de l'indulgence plénière aussitôt après que l'évêque a solennellement donné la bénédiction papale, texte où de ce même évêque il est dit :... *dat et concedit omnibus hic præsentibus... indulgentiam plenariam.*

Enfin, la S. C. des Indulgences a été amenée à déclarer que, si l'évêque donnait la bénédiction papale hors de l'église, en plein air, ceux qui y assisteraient des fenêtres dans les maisons sises en bordure de la rue ou de la place publique où seraient massés les fidèles, pourraient gagner l'indulgence plénière, parce que réellement présents à la bénédiction, mais qu'il n'en serait pas de même de moniales renfermées, fût-ce à peu de distance de là, dans leur couvent. (S. C. des Indulg., 7 janv. 1839, n. 266).

Q. — Lorsqu'un dimanche se rencontre dans l'octave d'une fête quelconque du Seigneur, de la Ste Vierge ou des saints, et que cette fête demande la couleur blanche ou la couleur rouge, ne faut-il pas régulièrement, le dimanche en question, prendre la couleur de l'octave en cours ? C'est en effet, si je ne me trompe, ce qui est prescrit au titre XVIII des *Rubricæ generales* du Missel.

Ou bien, au contraire, la règle qui, dans les *Additiones et variationes in rubricis Missalis* (tit. X, n. 1),

[1] Beringer-Steinen, *Les Indulgences*, 4e édit. franç., t. I, p 496.

[2] *Op. cit.*, t. I, p. 408.

[3] Cf. Melata, *op. cit.*, p. 206.